ERNEST RENAN

¿QUÉ ES UNA NACIÓN?

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES

ERNESTO RENAN

¿QUE ES UNA NACION?

TRADUCCION Y ESTUDIO PRELIMINAR

DE

RODRIGO FERNANDEZ-CARVAJAL

Catedrático de la Universidad de Murcia

2ª. edición

CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES

MADRID - 1983

1ª. edición; 1957
2ª. edición: 1983

ISBN: 84-259-0676-8
Depósito legal: M. 26.291-1983

Printed in Spain. Impreso en España por:
Gráficas Marcar, S.A.—Madrid.

ESTUDIO PRELIMINAR

EL PENSAMIENTO POLITICO DE RENAN Y LA IDEA DE NACION

En 1889 —tres años antes de su muerte— recoge Ernesto Renan en un volumen algunos de sus discursos y conferencias, y con tal oportunidad los resume y explica en un prólogo. Los prólogos de Renan siempre son sustanciosos; el brujo de la pluma que hay en él acierta a situar el libro bajo una luz dramática, o a crear incluso el libro mismo, descubriéndonos el vínculo que enlaza sus partes aparentemente inconexas.

En este prólogo Renan hace especial hincapié sobre la conferencia ¿Qué es una nación?, *dictada en la Sorbona en 1882. Quiere que la posteridad vea en ella su "profesión de fe" en lo que respecta a las cosas humanas. Inusitada es esta declaración en aquel gran maestro de reticencias, que se pasó la vida en un zig-zag por el que hoy rectificaba o matizaba cuanto había dicho ayer. El escepticismo de Renan es, como observa Faguet, un "escepticismo omnisciente"; cree a la vez en todo, que es una manera de no creer en nada. Y sobre este fondo escéptico y móvil de-*

bemos ver destacarse en neto contraste esa declaración, que cancela todo un campo de reflexiones.

Pero con todo, haríamos mal en entenderle al pie de la letra, porque Renan había tratado ya antes de 1882 el tema de la nación en diversas oportunidades, y estos escritos arrojan luz sobre la famosa conferencia. Además, la doctrina que expone en ésta no es sino el vértice de un conjunto más amplio: un sistema de ideas y de sentimientos sociales, que se enlazan con sus creencias filosóficas y religiosas. Y me parece conveniente mostrar estas conexiones, precisamente porque en Renan son claras y ejemplares. Después de él la ciencia política se tecnifica rápidamente; no brota ya como coronamiento y consecuencia natural de una previa actitud ética, sino acantonada dentro de unas categorías jurídicas o sociológicas que se pretenden exentas.

RENAN Y COMTE

Renan pertenece a una familia espiritual de alto rango: la de los moralistas y políticos franceses que reaccionan contra la Revolución. En esta familia hay, como es sabido, dos ramas: la tradicio-

nalista, que representan Bonald y de Maistre, y la doctrinaria de Royer-Collard y de Guizot. Pero entre estas dos ramas, y en conexión con la primera, brota el positivismo de Comte. El positivismo toma forma de escuela cerrada, y esto hace que en su integridad sea profesada tan sólo por algunos fieles discípulos, pero más allá de la ortodoxia comtiana obtiene triunfos indirectos y trasciende incluso a la obra de quienes, como Renan, hablan despectivamente del maestro.

De Maistre y Bonald, en reacción contra el individualismo revolucionario, subrayan la idea de "autoridad social" y revaloran cuanto hay en la sociedad humana de trascendente e irreductible a los hombres individuales. En último término apuntan a la reconstrucción de la sociedad religiosa del antiguo régimen. Comte comparte con ellos el punto de vista suprainvidual, pero en vez de trascender desde los hombres individuales a la religión tradicional trasciende desde los hombres individuales a la Humanidad. El conocimiento de ésta compete a la sociología, ciencia estricta que viene a cumplir con respecto al pensamiento político el papel directivo que en los tradicionalistas corresponde a la teología. El paralelo podría seguirse en

varios aspectos: por ejemplo, las curiosas limitaciones que pone Comte al conocimiento científico nos suenan como una especie de secularización y trasposición de las condenaciones de la libido sciendi *que hacen los teólogos. La síntesis científica de Comte, en la forma definitiva de su pensamiento, es una "síntesis subjetiva", presidida por el punto de vista superior de la sociología, que es la "ciencia del sujeto". Esta primacía repercute sobre el campo total de las ciencias, y obliga a practicar en ellas una serie de recortes; en astronomía no deben estudiarse los astros muy lejanos del nuestro, ni en matemáticas el cálculo de probabilidades (1).*

La reforma comtiana de la sociedad implica, por tanto, una rigurosa servidumbre de la ciencia. Ahora bien, en la sociología de Comte la ciencia tiene, paradójicamente, una misión de punta de lanza, que desarrolla y explica sobre todo en sus primeros escritos; la ciencia marca el último estado de evolución de la humanidad, el estado positivo, que nos implanta, después de los estados teológico y metafísico, en el "régimen definitivo de la razón huma-

(1) *Cours de Philosophie Positive*, ed. Littré, París, 1874, II, págs. 12 y 255, en nota.

na"(2). ¿Cuál es la razón de esta paradoja? ¿Por qué Comte convierte de hecho ese régimen definitivo en una especie de dietética llena de cautelas y restricciones?

Comte construye todo su sistema bajo una obsesión política; quiere lograr con él una "reorganización mental", que considera como condición necesaria para afianzar las instituciones después de la Revolución. Este propósito es el que rige en definitiva su enfrentamiento con la ciencia y el que le lleva a descalificar en ella una serie de actitudes metodológicas y de resultados reputándolos de "abstractos" o de "ficticios", en beneficio de otros que reputa como realmente científicos y positivos. "El desorden actual de las inteligencias se debe, en último análisis, al empleo simultáneo de tres filosofías radicalmente incompatibles: la filosofía teológica, la filosofía metafísica y la filosofía positiva... Lo que absolutamente impide entenderse en ningún punto esencial es la coexistencia de estas tres filosofías opuestas"(3).

En resumen, las necesidades "intelectuales" no son para Comte algo insaciable

(2) *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. esp. Marías, Madrid, 1941, 1943, pág. 8.

(3) *Cours de Philosophie Positive*, I, páginas 41 y 42.

e ilimitado. "El universo no debe ser estudiado por sí mismo, sino por el hombre, o más bien por la humanidad; todo otro designio sería en el fondo tan poco racional como poco moral" (4).

¿Cuál es la reacción del joven Renan frente a estas exigencias de la ortodoxia positivista? Renan no es, como Comte, un reformador, sino un filólogo que admira por encima de todo el trabajo reposado y minucioso, tal como se practica en las Universidades alemanas. Pero en el seno mismo de la filología Renan encuentra un rico mundo espiritual. "La filología no es entre nosotros, como en la escuela de Alejandría, una simple curiosidad de erudito; es ciencia organizada, con un fin serio y elevado; es la ciencia de los productos del espíritu humano" *(5). Y más adelante: "el espíritu moderno, es decir, el racionalismo, la crítica, el liberalismo, ha sido fundado el mismo día que la filología.* Los fundadores del espíritu moderno son los filólogos" *(6).*

---

(4) *Système de Politique Positive*, I, París, 1851, págs, 35 y 36.

(5) *L'Avenir de la Science*, París 1890, página 138.

(6) *Ibidem*, pág. 141. Los subrayados son de Renan.

En la incomprensión de la filología radica, precisamente, la crítica que Renán hace a Comte. Este "no ha comprendido la infinita variedad de este mundo huyente, caprichoso, múltiple, inasible, que es la naturaleza humana". La sociología resume para él todas las ciencias de la humanidad, pero no le asigna como misión "la constatación severa, paciente, de todos los hechos de la naturaleza del hombre". Se contenta con una simplificación apriorística, comparable a la de un naturalista que redujera forzadamente a una línea recta las múltiples ramificaciones del mundo animal.

Antes hemos citado dos típicos ejemplos de esos recortes que el espíritu sistemático de Comte hace en la ciencia, ejemplos que para acentuar la radicalidad de su "síntesis subjetiva" tomamos del campo natural. Renán cita otro comparable a ellos, pero tomado del campo histórico: para Comte es tiempo perdido el que se invierta en estudiar las civilizaciones que no tienen relación directa con la nuestra, pues para determinar las leyes del espíritu humano basta con estudiar Europa (7).

Renán coincide con Comte en un punto: "Comte cree, como nosotros, que un

(7) *Ibidem*, págs. 149 a 151.

día la ciencia dará un símbolo a la humanidad" (8). Pero a partir de este punto sus caminos difieren. Si Comte puede ser tomado como el fundador del ideal de una "síntesis subjetiva", Renán puede ser tomado como el formulador más brillante del ideal de una "síntesis objetiva", que dominará en la segunda mitad del siglo XIX. "No tenemos derecho a tener un deseo cuando la razón habla... La producción de la verdad es un fenómeno objetivo, extraño al yo, que ocurre en nosotros y sin nosotros; una especie de precipitado químico al que debemos contentarnos con mirar con curiosidad" (9).

LA RELIGION DE LA CIENCIA

Esta actitud receptiva y neutra, sin embargo, es vivida por Renán con un íntimo entusiasmo, porque para él la ciencia es la suprema obra de la humanidad. Quedar indiferente ante el enigma del universo es cosa imposible para el hombre; en los orígenes y primeros tanteos de su evolución reacciona mediante la religión, y más ade-

(8) *Ibidem*, pág. 150.

(9) *Examen de c o n s c i e n c e philosophique* (1888).

lante mediante la ciencia. "No conozco más que un solo resultado de la ciencia: resolver el enigma, decir definitivamente al hombre el nombre de las cosas" (10). ¿Tan sólo el nombre de las cosas? El Renán joven, sobre todo, está todavía dentro de la órbita de Saint Simón y Comte, y aspira también a hacer de la ciencia una fuerza social. El conocimiento teórico de lo que la humanidad es, aboca a la reforma de la sociedad; "organizar científicamente la humanidad, tal es la última palabra de la ciencia moderna, tal es su audaz, pero legítima pretensión" (11).

Si Renán no comparte los recelos anticientíficos de Comte es porque ha hecho antes de la ciencia algo eminentemente valioso. La ha erigido nada menos que en instrumento de la teogénesis, del engendramiento de Dios. La obra universal de cuanto vive es "hacer a Dios perfecto"; hasta la fecha esa obra se ha cumplido de un modo ciego por las fuerzas de la naturaleza y de un modo inconsciente por el hombre mismo, pero Renán entiende que en su tiempo la razón y la ciencia racional están llamadas a dirigirla e impulsar-

(10) *L'Avenir de la Science*, pág. 23.
(11) *Ibidem*, pág. 37.

la. "La razón... después de haber organizado la humanidad organizará a Dios" (12).

Esta es la raíz del optimismo de Renán, que en el fondo nunca le abandonará. "Mi religión es siempre el progreso de la razón, es decir, de la ciencia", escribe un año antes de su muerte y cuarenta después de las anteriores palabras en el prólogo con que encabeza L'Avenir de la Science. *Pero en lo que sí dudará es en las formas y etapas de realización del ideal. El Renán viejo critica al Renán joven porque confudía dos conceptos muy distintos: la "cultura intensiva", que aumenta sin cesar el capital de los conocimientos del espíritu humano, y la "cultura extensiva", que difunde estos conocimientos para el bien de las masas populares. Puede darse un alto nivel de cultura intensiva simultáneo con un bajo nivel de cultura extensiva, y viceversa. Renán defiende la instrucción primaria porque cree que ella evitará la fanatización del pueblo, "y un pueblo fanático crea siempre un peligro a la ciencia". La defensa apunta, pues, no tanto a una finalidad positiva (para Renán la idea de una civilización igualitaria es utópica) como a una finalidad negativa;*

(12) *Ibidem,* pág. 37.

remover los obstáculos y las dificultades que se oponen a la teogénesis, o como él gusta más de decir, a la deificación.

Este "Dios que se hace" impone, de rechazo, una concepción aristocrática de la sociedad. El cumplimiento de la obra divina implica grados variables de intensidad y de lucidez de conciencia; los sabios protagonizan esa obra divina en mayor medida que los ignorantes, y de aquí que la sociedad de unos y otros haya de ser una sociedad jerarquizada; destruir la jerarquía, nivelar a los hombres, es poner trabas al fieri *universal por el que se constituye progresivamente Dios.*

Esta desigualdad, inscrita en la misma naturaleza humana, es, por otro lado, la consecuencia de la libertad, extendida ante todo como libertad de investigación. y pensamiento. En situación de libertad, tan solo, puede contribuir el individuo a la obra deífica; libertad y deificación son términos que se implican recíprocamente. Pero ambos a su vez, excluyen la ilimitada prosecución de la felicidad. "Un estado que diera la mayor felicidad posible a los individuos será probablemente, desde el punto de vista de las nobles pretensiones de

la humanidad, un estado de profundo rebajamiento" (13).

RENAN Y HEGEL

La genealogía de esta actitud social nos llevaría lejos. Renán se inscribe, salvadas sus inflexiones específicamente modernas, en una línea que se remonta al neoplatonismo. Para éste, el cosmos es un escalonamiento de formas actuantes, y esta concepción opera, según apunta Alfred von Martin, como explicación y justificación de la sociedad cerrada y estamental de la Edad Media, neoplatónica en una de sus dimensiones más importantes (14). Pero en el orden neoplatónico las cosas salen de Dios, fuente del ser, y la jerarquía entre ellas está determinada por la mayor o menor participación de El; Dios es en Dionisio Aeropagita la primera causa eficiente y la última causa final del mundo. En cambio, en la singular reviviscencia neoplatónica que es el idealismo alemán —y en la que Renán está inscrito por su directa de-

---

(13) *L'Avenir de la Science*, pág. IX.

(14) *Sociología de la cultura medieval*, traducción Truyol, Madrid, 1954, págs. 62 a 65.

pendencia de Hegel—, más bien podría decirse que es el mundo la causa de Dios. Este es inmanente a aquél, y por tanto deja de valer como principio apriorístico de jerarquización. Es el propio mundo, el operar del espíritu universal, quien gradúa y jerarquiza la realidad; y al orden social es el espíritu objetivo, en su autodespliegue, quien lo constituye.

Conviene, sin embargo, subrayar la frontera que separa a Renán de Hegel, como subrayamos la que le separa de Comte. Esta frontera pasa por sus respectivas ideas teológicas: Hegel no separa lo ideal de lo real, y de aquí que no relegue al futuro, como hace Renán, la plena existencia de Dios. Su panlogismo omnicomprensivo y omnijustificador no aisla el aspecto divino de la experiencia, erigiéndola en categoría ideal y vinculante del obrar humano. Aislamiento que, por el contrario, es típico de Renán.

En segundo lugar, en Renán hay una decidida primacía de lo que con términos hegelianos llamaríamos "espíritu absoluto", bien que cribado por el tamiz positivista. Pudiéramos decir que enlaza directamente la naturaleza con el espíritu absoluto, en detrimento del espíritu subjetivo y objetivo. Entre estas etapas, además, no hay, co-

mo en Hegel, relación dialéctica, sino un simple tránsito de la espontaneidad a la conciencia.

En tercer lugar, y como decantación de las precedentes notas, los problemas políticos aparecen colocados a muy distinta luz; en Hegel están dominados por el sistema de las determinaciones de la libertad, entendida como concepto del espíritu, y de aquí su extraordinario resalto, mientras que en Renan son el negocio concreto de una élite de individualidades selectas que deben conducir a la realización de una conciencia plena en el mundo.

LA SINTESIS DE RENAN

Con estas diferencias respecto de Comte y de Hegel queda circunscrita la personalidad de Renán. Del primero toma el método positivo y la función social de la ciencia, pero rechaza la "síntesis subjetiva" y cuantas implicaciones de orden institucional y organizatorio están ligadas en Comte a tal subjetivación. Del segundo toma la inmanencia de Dios en el mundo, pero rechaza la identificación de lo real con lo ideal y sustituye al método dialéctico como motor de la historia por la acción discon-

tinua de los grupos. Y se asemeja a ambos en la nota que ya señalamos al principio: la fuerte integración entre las diversas esferas de su pensamiento, de tal modo que no hay solución de continuidad entre los principios religiosos y los filosóficos y las consecuencias políticas.

El destino de todo pensamiento integrado es descomponerse; fatalmente, los discípulos de Hegel y de Comte habían de romper la unidad de los respectivos sistemas. En la primera generación comtiana Littré rechaza la "religión de la humanidad" instituída por Comte en sus últimos años, y ya en la segunda mitad del siglo Durkheim niega toda ley general de evolución sustituyéndola por procedimientos experimentales de observación e inducción. Paralelamente, los "jóvenes hegelianos" aislan en la síntesis de su maestro el método del contenido, y aplican aquél a la construcción de una dialectica de la "sociedad burguesa". En tanto, la derecha hegeliana atenúa el dinamismo que en sí lleva el método dialéctico y aplica la racionalización de la realidad a los campos científicos concretos.

A través de estos procesos desintengrantes, las grandes síntesis de Comte y de Hegel pasan a nutrir las posiciones más diver-

sas. Pero lo peculiar de Renan es haber creado una nueva síntesis que combina ambas influencias. El positivismo, con su tendencia a descubrir "relaciones invariables de sucesión y semejanza" entre los más diversos fenómenos, rompe en él con la ley comtiana de los tres estados —tan poco positivista, por lo demás—, y se pone al servicio de una magna historificación que va desde el átomo y la molécula hasta la Divinidad, y en la que la teoría política es un capítulo obligado y necesario (15).

Pero si poco estables habían sido las integraciones de Comte y de Hegel, menos aún lo será la de Renan. Un primer síntoma es la caducidad de su obra científica. En definitiva, el gran artista que había en él ahoga al sabio. La Historia crítica de los orígenes del cristianismo *—y especialmente la popular* Vida de Jesús, *que es su primer volumen— han sido criticados a*

---

(15) Taine también era, como él, positivista, pero su tendencia inductiva le hacía más sobrio en las apelaciones al término absoluto de la evolución natural. Por lo demás se mueven en líneas paralelas, tanto en el orden ideológico general como en el del pensamiento político.

fondo, tanto desde el punto de vista ortodoxo como del heterodoxo o indiferente (16).

Tan estrepitoso derrumbamiento es resultado de un desequilibrio interno; pero este desequilibrio es, precisamente, lo que mantiene viva —aparte de su admirable calidad literaria— a la obra de Renan, como espejo del espíritu europeo en la segunda mitad del siglo pasado. "Renan —dice Jean Guitton— ha representado la filosofía oficial del siglo XIX; ha traducido mejor que ningún otro el espíritu de su tiempo. Se apercibe uno, leyendo sus obras, de que la inteligencia, en el siglo último, ha sufrido una larga crisis por la ausencia de una filosofía reguladora que pudiera guiar aquellas ciencias nuevas (biológicas e históricas), que se aplicaban al cambio" (17).

Renan aborda el problema del cambio, en su aspecto histórico con todo entusiasmo; como Novalis decía de Spinoza que era "un embriagado de Dios", pudiéramos

---

(16) MENENDEZ PELAYO ha señalado un caso típico de la arbitrariedad hermenéutica de Renan, en relación con la estética de Hegel. Véase la *Historia de las ideas estéticas en España*, edición nacional, IV, pág. 251.

(17) *La philosophie de Newman*, París, 1933, página 137.

decir de Renan que era "un embriagado de historia". Pero lo aborda con categorías inadecuadas, tomadas en parte de la teología a través de la deformación hegeliana y en parte de la ciencia natural.

En cuanto teólogo secularizado, Renán atribuye al cambio histórico un sentido divinizador; en cuanto continuador de Comte y admirador de Darwin y de Berthelot, da a esa divinicación un cariz científico-natural, esto es, la vincula al desarrollo del saber empírico y a la consiguiente eliminación, como pseudosaber, de todo saber supraempírico. La contradicción entre ambas direcciones es patente, y artificial todo equilibrio entre ellas. El despliegue lógico de la primera conduce a un "panteísmo acosmista" y el de la segunda a un "panteísmo ateísta"; son los dos tipos de panteísmo, el noble y el vulgar, de que habla Scheler, que se sucedieron en la evolución intelectual desde los tiempos del idealismo alemán hasta la primera guerra europea (18). Renan se adscribe todavía al primero, pero abre con su idea del "Dios que se hace" un hiato en el que se aloja el segundo. El Dios de Renan todavía padece fuerza; no se reduce a un puro monis-

(18) Cf. M. SCHELER, *De lo eterno en el hombre*, trad. esp., Marías, Madrid, 1940, pág. 18.

mo. Pero esta fuerza no es tanto de naturaleza amorosa como cognoscitiva, y de aquí esa "beatería de la ciencia" para usar la expresión de Ortega, tan característica de él y tan extendida por su influencia.

El acceso al saber, en el orden científico-natural del positivismo, es un acceso parcelado, especializado. En él, como en la teoría kantiana del conocimiento que está en su base, desplaza la razón al intelecto y el esfuerzo a la contemplación. Desde la perspectiva de la filosofía antigua, diríamos que domina el factor específicamente humano del conocimiento —los procesos de abstracción, comparación y descomposición sobre el factor angélico —la intuición simple y graciosa, comparable a la percepción de la luz por los ojos o del sonido por los oídos—. Pues bien, este conocimiento desangelado, demasiado humano, es el que Renan quiere utilizar como sustitutivo de la religión. El empeño no podía mantenerse mucho tiempo, y en el propio Renan se producen desfallecimientos; aquí está, me parece, una de las raíces de su escepticismo. Renan pide a una historia y a una ciencia natural analíticas el pathos *religioso que Hegel encontraba en la historia entendida como construcción sintética. Era demasiado pedir. Por algo Hegel*

había rechazado los prosaicos métodos de la crítica filológica de Niebhur. La ciencia sólo puede servir de "religión secular" cuando tiene algo de don gratuito. Si se acentúa en ella el aspecto de labor improbus, *y la consiguiente especialización, nos deslizamos hacia otra especie de religión secular: la del trabajo. Este tránsito está insinuado en Renán, y se consuma en la generación de fin de siglo; por ejemplo, en Emilio Zola (19).*

Por otro lado, Renan acentúa cada día más en la segunda mitad de su vida la actitud irónica, que llega a ser en él, como dice Allier, un "tic literario" (20). La religión de la ciencia se hunde bajo sus pies, y la ironía en el recurso de evasión que utiliza. Renan insinúa que la historia es un secreto indescifrable, que el hombre padece una irremediable ignorancia, que los sentimientos grandes y bellos son acaso el cebo de que la naturaleza se sirve para hacer caminar a los individuos y para explotarlos en provecho de sus pro-

(19) Véase su *Letre à la jeunesse*, incluída en la recopilación *La roman experimental*, París, 1880.

(20) *La morale et la politique de Renan*, París, 1904, pág. 222.

pios fines (21); todo esto compensado en otros pasajes con cierta jocundidad eufórica. Aquí Renan prenuncia a Nietzsche, y se empareja con otros grandes historiadores contemporáneos suyos, como Burckhardt y Rhode. Lo que apunta en él es la tercera y última orientación del panteísmo europeo, señalada también por Scheler: el panteísmo irracionalista, y a la postre antidivino, que tiene sus exponentes más crudos en Schopenhauer y en el "pesimismo dionisíaco" de Nietzsche (22).

Renan resulta, en suma, una curiosa encrucijada, en la que encontramos reunidos los motivos más típicos del pensamiento del siglo XIX. La desintegración de todos ellos no podía tardar. Nietzsche reitera en forma externamente parecida el culto de las élites y de los grandes hombres, pero

---

(21) Véanse los textos más significativos en André CRESSON, *Ernest Renan*, París, 1949, páginas 66 y 67.

(22) Véase SCHELER, op. cit., pág. 22. Con NIETZSCHE y SCHOPENHAUER le une un rasgo muy significativo de esta tendencia irracional, que no sé si habrá subrayado alguna vez: la atribución de un supremo valor expresivo a la música como prolongación del pensamiento filosófico. Véase el prólogo a los *Drames philosophiques*, París, 1868, pág. III.

ese culto no es, como en Renan, la decantación de una concepción futurista de la divinidad, sino el resultado de la "muerte de Dios". Dentro de Francia, la ofensiva va en buena parte dirigida directamente contra él. En el orden de las ideas críticas y literarias, Brunetière y Bourget muestran, desde su punto de vista católico, la inconsistencia del cientificismo. En el orden del pensamiento político, el affaire Dreyfus *divide los campos, y cada uno se lleva un girón de la herencia. Los hijos y el yerno de Renan figuran personalmente en la "Liga de los Derechos del Hombre", republicana y librepensadora; pero el aristocratismo y la enemiga contra la Revolución reencarnarán en la "Acción Francesa" y en Maurras. La adhesión de este último a Renan es muy explícita: "Renan acabó de hacerme sensible al servicio de toda élite, sinceramente absorbida en los cuidados superiores, rinde y debe rendir, aun sin quererlo, a toda multitud" (23).*

---

(23) *Oeuvres capitales*, II, París, 1954, página 13. Para el fundador del neomonarquismo francés, *La Reforme intellectuelle et morale de la France*, es "el libro en el que están más claramente resumidas las actas de la Casa de Francia" (*Encuesta sobre la Monarquía*, trad. esp., Beltrán, Madrid, 1935, pág. 670).

ELITE Y MASA

En la estructura del pensamiento político, tal como se presenta en todo pensamiento, siempre hay una cierta combinación de elementos ideales y de elementos reales. Por una parte, el pensador político aborda la realidad con un equipo de ideas y de valoraciones generales: son, en el sentido más estricto de la palabra, prejuicios que preceden al juicio político. Por otra parte, encuentra en esa realidad una serie de problemas y de deficiencias, para las cuales arbitra, desde sus prejuicios, otras tantas correlativas soluciones. Puede suceder también, sin embargo, que la realidad le brinde, con los problemas, un repertorio de soluciones históricas más o menos vigentes y susceptibles de nueva utilización. En este caso se limitará a insuflar sus ideas generales en los antiguos moldes; su pensamiento será entonces tradicionalista.

El prejuicio o conjunto de prejuicios con que aborda Renan el mundo político es la religión de la ciencia. La deficiencia con que se encuentra es la falta de un "poder espiritual" que sustituya al clero y a la nobleza, y que para él no puede ser sino una especie de élite científica; y la solución histórica que cree hará más o menos

viable la instauración de esa élite es la monarquía constitucional de tipo anglosajón.

En algún aspecto Comte había coincidido con él, porque también partía de la necesidad de un poder espiritual. Pero en esta labor de reorganización la ciencia no tenía una función teogenética, como en Renan, sino tan solo una función social. La ciencia estaba llamada a fundar la sociedad universal, la Humanidad. Para lo cual era necesario amputarla en unas direcciones y desarrollarla en otras; por una parte privarla de su tendencia a la investigación libre y por otra parte extenderla hasta la consideración de los fenómenos sociales. La sociología nace así en Comte como el correctivo y el complemento obligados del espíritu científico. Nace a expensas de esa dimensión teológica del espíritu científico que en Renan habría de reaparecer bajo la influencia alemana. La ciencia, al incorporarse la sociología, deja definitivamente de ser itinerarium mentis in Deum *y se convierte en instrumento* propter potentiam, *enderezado a fijar el curso histórico del género humano como base positiva de la política. Tal politización se da en Comte de un modo absolutamente consecuente: el poder espiritual que instituye no tiene una misión investigadora ni*

analítica; más que crear ciencia original, su misión es redactar catecismos positivistas y enseñar sobre ellos los dogmas de la religión de la Humanidad.

Muy distinta es la misión de las élites que imagina Renan. Si el poder espiritual de Comte responde al tipo ideal del "sacerdote", el de Renan responde más bien al tipo ideal del "profeta". Sospecho que el profetismo judaico, que fue uno de sus temas preferidos como historiador de Israel y del cristianismo, contribuyó a configurar su pensamiento social. El sacerdote de Comte es el depositario de la verdad teórica de la Iglesia positivista, y esta condición le reviste de una gran autoridad que se extiende incluso a la aplicación de sanciones y a la dirección de los actos de culto. El miembro de la élite de Renan, por el contrario, es un espíritu esencialmente libre. Su relación con el pueblo no está regulada por ningún dogma objetivo, sino por su misión de hacer a éste partícipe, en la medida posible, de sus hallazgos en el mundo del espíritu.

Para comprender el fondo del pensamiento de Renan es interesante comparar L'Avenir de la Science, *de 1848, y el diálogo* Rêves, *de 1871.* L'Avenir de la Science *es un turbulento escrito de juventud*

que había de permanecer inédito cuarenta años, hasta que Renan se decide a publicarlo poco antes de su muerte. El diálogo Rêves *es uno de los tres que compone en los trágicos días de mayo de 1871, mientras se desarrolla la Revolución en París.*

El programa de L'Avenir *es una apoteosis de la ciencia como empresa abierta —"desde que una doctrina me cierra el horizonte, la declaro falsa; sólo quiero el infinito por perspectiva" (24)— y desinteresada. Taxativamente afirma aquí Renan el valor de la ciencia como sustitutivo religioso, y deduce de esta posición importantes consecuencias políticas. El Estado debe prestar a la ciencia una ayuda semejante a la que antes prestaba al culto —debe crear, incluso, beneficios laicos para los científicos—, pero sin que este patronato le dé ningún derecho de reglamentarla o de vigilarla. Por otra parte, la política misma se concibe como una tarea docente: "no debe privarse de la cultura intelectual a una sola alma; así se hará descender el paraíso a la tierra" (25). Para ello ha de constituirse un "gobierno científico", al modo del mandarinato chino,*

(24) *L'Avenir de la Science*, pág. 39.

(25) *Ibidem*, pág. 334.

encargado de sopesar las decisiones políticas con un absoluto rigor. Claro que es posible que este gobierno no sea obedecido, y se imponga, por tanto, la necesidad de restringir las libertades: "es cierto que antes de la educación del pueblo todas las libertades son peligrosas y exigen restricciones" (26). De aquí un doble y contradictorio mandato: los que tengan a su cargo la elevación del pueblo deben, por una parte, pensar más libremente, pero por otra ser menos libres en la expresión de su pensamiento (27).

En L'Avenir, *Renan no reclama de un modo inmediato el poder para esa especie de Iglesia secular que componen sus científicos; da la impresión de que deja subsistente a su vera un estado encargado del gobierno temporal. Sin embargo, su antiestatismo se desarrolla con los años de un modo paralelo a su condenación de la Revolución de 1789. Según la teoría revolucionaria "la sociedad no es algo religioso ni sagrado. Tan sólo tiene un fin, el que los individuos que la componen gocen de la mayor suma posible de bienestar, sin cuidarse por el destino ideal de la humani-*

(26) *Ibidem*, pág. 357.
(27) *Ibidem*, pág. 361.

dad... Se trata solamente de contentar al gran número"; así se escribirá en 1869 (28). Si hay algo que realmente moleste a Renan es lo que llamamos hoy Welfare State*; le parece la negación más brutal de ese "trabajo divino" que debe desempeñar la sociedad. Ya en 1849 escribía: "el fin de la humanidad no es que los individuos vivan a gusto, sino que estén representadas las formas bellas y caracterizadas y que la perfección se haga carne" (29). De aquí que la desigualdad, y las consiguientes restricciones de la libertad, sean comprensibles en el plano de la especie, cuando menos como condiciones transitorias al servicio de la "gran deificación".*

Los sucesos de 1850 y 1851 y el golpe de estado de Luis Napoleón suscitan en Renan una actitud crecientemente pesimista respecto a la cordura de las masas y a la consiguiente posibilidad de una democracia, y en esta actitud le sorprende la guerra franco-prusiana y la caída del Imperio. "La mayor parte de los hombres no son hombres, sino monos", le decía Renan al escritor danés Jorge Brandès en

---

(28) *La Monarchie constitutionelle en France*, París, 1870, pág. 21.

(29) *L'Avenir de la Science*, pág. 386.

1870 (30). No es de extrañar que cuando las cosas se agravan más al año siguiente, y Renan se ve obligado a abandonar París para refugiarse en Versalles, toda esta amargura cristalice en el mito de su diálogo Rêves: *una élite armada con todas las armas que se impondría al pueblo por el terror. Renan diluye la crudeza de su posición, situándola en una pura intemporalidad, y aclarando que la aristocracia que sueña sería "la encarnación de la razón". Pero no obstante estos paliativos, ¡qué notable es el camino recorrido desde 1848! En este año, Renan todavía veía a la humanidad como una entidad homogénea, sin diferencias cualitativas entre sus diversas capas y susceptible de una redención científica. Ahora, entiende que el fin de la naturaleza "no es que los hombres vean lo verdadero, sino que lo verdadero sea visto por algunos, y que la tradición se conserve" (31). Porque lo esencial es que la gran cultura se adueñe del mundo y haga sentir su influencia bienhechora a las partes menos cultivadas.*

---

(30) Véanse los *Essais choisis*, de BRANDES, París, 1914, pág. 36.

(31) *Dialogues philosophiques*, París, 1876, página 96.

La relación entre los científicos y el pueblo, que en L'Avenir de la Science *tenía un carácter educativo, se ha transformado en una relación de dominio. Si antes se insinuaba una posible conciliación entre democracia y ciencia, ahora se presentan como términos, si no antitéticos, sí difícilmente conciliables. "El ideal de la sociedad americana está quizá más alejado que ningún otro del ideal de una sociedad regida por la ciencia" (32). Su idea misma de la ciencia como "síntesis objetiva", y su consiguiente rechazo de la sociología es lo que le veda a Renan la posibilidad de una conciliación. Renan es un romántico perdido en la segunda mitad del siglo XIX, y las soluciones de fuerza a que recurre como modo de organizar la sociedad de masas, que en su tiempo —el de 1848 y el de la Comuna de París— apuntaba temerosamente, no son sino el reverso de su fundamental creencia en la irracionalidad de lo social. La sociedad es para él una entidad compuesta de cabeza y cuerpo, de élite inteligente y de masa.* Caliban, *en el drama de este nombre, es el símbolo en el que Renan personaliza esta masa. Si no cabe descubrir en ella una legalidad racional*

(32) *Ibidem*, pág. 99.

—sea intrínseca, como pensaba Comte, o sea impuesta desde fuera por una revelación primitiva, como pensaba Bonald— la consecuencia no puede ser sino la que Renan deduce en su diálogo, aunque él la presente recubierta de ironía.

Naturalmente que tanto unos como otros —incluso, claro está, Bonald— se mueven dentro de unos supuestos empiristas. Renán está lejos, ciertamente, del empirismo histórico de los tradicionalistas, porque para él la razón científica tiene una función activa y creadora, exactamente inversa, por tanto, a la que le reconoce el tradicionalismo. Ahora bien, es curioso que venga indirectamente a recaer en una solución hasta cierto punto semejante, porque en él, a la postre, la ciencia cumple con respecto a una de las dos fracciones de la humanidad —el pueblo— una función directora parecida a la que la revelación cumple en Bonald respecto de toda la humanidad en conjunto. En L'Avenir de la Science *habla despectivamente de Bonald "Condillac católico" que continúa al siglo XVIII y niega "la originalidad interna del espíritu" (33). Pero la verdad es que andando el tiempo él mismo llegará a ne-*

(33) *L'Avenir de la Science*, pág. 264.

gar esa originalidad a la mayor parte de la humanidad, llevado de sus prejuicios intelectualistas. Anotemos aquí, de paso, que estos prejuicios jugaron de un modo decisivo en su heterodoxia; el Padre Congar señala que se combinaban en él —al igual que en otros eclesiásticos como Döllinger y Loisy, que también abandonaron la Iglesia— con "una ausencia de preocupaciones pastorales y cierto miedo ante las ocupaciones apostólicas" (34).

LA CONCIENCIA SOCIAL Y EL LIBERALISMO

Estas proclamaciones antidemocráticas las hace Renan en unos años críticos. Antes de la publicación de los Diálogos, *que se dilata hasta 1876, las leyes constitucionales de 1875 introducirán en Francia el sufragio universal directo, y poco antes de su redacción, en 1867, Inglaterra había dado un paso considerable en la misma vía con la reforma electoral de Disraeli. Renan no lucha, pues, contra fantasmas, sino contra la presión de unas fuerzas sociales hasta entonces a extramuros de la política.*

---

(34) *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia*, trad. esp. Castro, Madrid, 1953, pág. 185.

La razón de su enemiga está en que desconfía de que la "conciencia divina" pueda ser realizada por la democracia. Renan concibe la evolución histórica del mundo como el desarrollo de esta conciencia, y distingue en ella tres etapas sucesivas. Las células ya suponen una "conciencia de primer grado"; varias células, agrupadas, forman una conciencia de segundo grado, hombre o animal; varias conciencias de segundo grado, a su vez, constituyen una de tercer grado: ciudad, nación, iglesia.

Estas últimas entidades "existen más" que las primeras, y tan sólo un grosero realismo podría considerarlas simples abstracciones. Pero puede incluso concebirse una conciencia futura de la humanidad totalmente unificada. El Estado y la realeza son para Renan una especie de analogados temporales de ese ideal; el Estado, en cuanto a través del régimen impositivo, hace derivar los intereses individuales de los contribuyentes hacia los valores superiores del arte, del bien, de la ciencia, y la realeza en cuanto nos muestra "una nación concentrada en un individuo, o si se quiere en una familia, alcanzando así el más alto grado de conciencia nacional, supuesto que ninguna conciencia iguala a la que resulta de

un cerebro, aunque sea mediocre" (35).

Hay en estos razonamientos una mezcla de universalismo e individualismo. Por una parte, Renan afirma la primacía ontológica de las totalidades sociales sobre sus partes, pero por otra parte entiende que esas totalidades deben tender a una especie de subrogación de sí mismas en favor de ciertas personas individuales. "Todo en la naturaleza se reduce al conocimiento... La causa es el ideal. El fin es la conciencia" (36). En último término, lo que Renan estima decisivamente acaso no sea tanto la ciencia como obra objetivada cuanto la actitud subjetiva, cognoscitiva y ética, que la hace posible. "Todo lo que ejercita al cerebro es saludable" (37). Las comunidades temporales y la actividad política estarán consiguientemente subordinadas al mantenimiento de esta actitud, y de aquí el fundamental liberalismo de Renan.

El situar la misión del Estado en la protección de la libertad es el rasgo genérico de todas las tendencias liberales, pero no llegaríamos a definir correctamente ninguna de ellas si no completáramos este ras-

(35) *Dialogues philosophiques*, págs. 89 a 95.
(36) *Ibidem*, pág. 144.
(37) *La reforme intellectuelle et morale*, París, 1872, pág. 100.

go genérico con otro específico. La protección de la libertad no tiende nunca a constituir un puro vacuum *donde puedan moverse los ciudadanos a su placer, sino a posibilitar a éstos la consecución de ciertos fines propios, bien de naturaleza estrictamente individual, bien de naturaleza social. Cabría hablar, en realidad, de un liberalismo individualista y de un liberalismo social. El primero, tipificado por Locke, tendería a favorecer la conservación de las vidas, libertad y bienes de los ciudadanos; el segundo, tipificado por Renan, tendería a favorecer una obra social tan singularmente importante como la constitución progresiva de Dios. Entre uno y otro extremo se sitúan múltiples posiciones intermedias.*

LA PARTICIPACION

La idea de la libertad filosófica, revolucionaria y francesa, es contrapuesta por Renan a las libertades históricas de los pueblos anglosajones. La idea revolucionaria de libertad fundamenta a ésta sobre el dogma de la soberanía del pueblo, pero de este modo da paso con dialéctica fatalidad a su sustitución por un Estado y una ad-

ministración absorbente; la Convención desemboca en el Imperio. En el fondo de esta idea de la libertad existe una teoría política materialista, que reduce la sociedad al logro del mayor bienestar posible, sin cuidarse del "trabajo divino" que la humanidad debe cumplir (38).

En su arranque, este planteamiento vincula a Renan tanto con los tradicionalistas como con los doctrinarios, unos y otros negadores del individualismo abstracto y de la soberanía nacional. Pero en los tradicionalistas esta negación es el reverso de la afirmación de un orden social con que se encuentra el hombre sin que le sea lícito alterarlo, y en los doctrinarios resulta de la concepción de la sociedad como un sistema de intereses concretos, explicitados en cada caso, a través del régimen representativo, por la "soberanía de la razón" que reside en las clases medias. Ni unos ni otros apuntan, como Renan, a preservar un plan de desarrollo espiritual de la humanidad (39).

---

(38) *La Monarchie constitutionelle en France*, página 19 y ss.

(39) Con quien presenta, en cambio , semejanzas, en este segundo aspecto, es con el idealismo alemán; pero éste tiende, desde Fichte a Hegel, a convertir al Estado en el eje mismo de ese

Por debajo de ambas posiciones, la tradicionalista y la doctrinaria, hay un mismo condicionamiento sociológico. El problema de la articulación entre la élite y la masa había sido planteado de facto *en Francia con la crisis del antiguo régimen, y las filosofías políticas que aparecen después de ella son, en último término, intentos de solución de este problema. Se trata de mostrar conforme a qué orden ideal deben convivir en un pueblo la minoría social y políticamente activa y la mayoría social y políticamente pasiva, y consiguientemente de fijar las relaciones institucionales entre una y otra y el grado de permeabilidad que deben tener sus fronteras.*

Los tradicionalistas entienden que ese orden ideal de convivencia no es cosa de la voluntad humana, sino de la divina; Bonald la asimila al orden paterno-filial, pues la familia es la "sociedad natural" que de-

---

plan; el Estado es "la marcha de Dios por el mundo" y la condición sin la cual no existe ni tan siquiera vida histórica. Renan, por el contrario, tiene del Estado una idea neutra y modesta; no es "ni una máquina de resistencia ni una máquina de progreso", y su papel se reduce a la policía (*Questions contemporaines*, París, 1872, págs. 48 y 73).

Un programa de estricta nivelación es imposible; la aplicación a rajatabla de los ideales de la justicia distributiva respecto de las personas individuales implicaría la disolución del conjunto social. Esto no trae consigo, aclara Renan, la existencia de dos morales, de dos ciencias o de dos educaciones. Muy por el contrario, "hay un solo conjunto intelectual y moral, obra espléndida del espíritu humano, que cada uno, excepto el egoísta, crea en una pequeña parte, y del que cada uno participa en grados diversos... En el estado actual de la sociedad las ventajas que un hombre tiene sobre otro se han convertido en cosas exclusivas y personales; gozar del placer o de la nobleza de otro parece una extravagancia; pero no siempre ha ocurrido así. Cuando Gubio o Asis veían desfilar la cabalgata de bodas de su joven señor, nadie estaba celoso. Entonces, todos participaban de la vida de todos: el pobre gozaba de la riqueza del rico, el monje de las alegrías del mundano, el mundano de las plegarias del monje; para todos había arte, poesía, religión" (43).

La idea de participación, de tan antigua prosapia en la historia del pensamiento, se

(43) *Ibidem*, págs. 28 y 29.

nos aparece así trasladada al plano social y utilizada como justificación de la "desigualdad tradicional". En ello hay, sin duda, algún abuso; si Platón, para remontarnos al origen, fundaba toda su política en una metafísica de la participación, no era precisamente para justificar ningún determinado Estado real, sino para construir el Estado ideal. Pero en cualquier caso, debe reconocerse que Renan sitúa su defensa de las jerarquías y de los poderes sociales en un terreno más inteligente que el de los tradicionalistas, y más fecundo también desde un punto de vista contemporáneo. La tendencia actual a poner de relieve el juego del concepto de participación dentro del tomismo y la aproximación de las categorías de "participación" y de "bien común" (44) podrían beneficiarse, en sus aplicaciones filosófico-políticas, con la consideración del pensamiento de Renan.

LA IDEA MONARQUICA

La institución política más admirada por Renan es la antigua Monarquía francesa,

(44) Véase Jacques LECLERQ: *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*, París, 1955, págs. 303 a 335.

y su destrucción le parece la peor consecuencia de la Revolución. "A toda nacionalidad corresponde una dinastía en la que se encarnan el genio y los intereses de la nación; una conciencia nacional no es fija y firme más que cuando ha contraído un matrimonio indisoluble con una familia, que se compromete, por contrato a no tener ningún interés distinto del de la nación" (45). Ahora bien, la Monarquía no está exenta de una grave falta; su mismo carácter casi sagrado, que le daba posibilidades de ilimitado crecimiento, la llevó a concentrar en sí toda la vitalidad dispersa por ese cuerpo nacional que ella misma había constituído. "Richelieu y Luis XIV han sido, de esta suerte, los grandes revolucionarios, los verdaderos fundadores de la república" (46). Renan insinúa aquí una explicación dinámica del hecho nacional: la Monarquía hace a la nación, mediante la elaboración de su conciencia colectiva, y la deshace mediante la absorción ulterior en una unidad forzada y artificial. En definitiva, mediante la desorbitación de la idea de Estado.

(45) *La Monarchie constitutionelle*, pág. 35. Lo mismo en *La Reforme intellectuelle et morale*, páginas 8 y ss.

(46) *La Monarchie constitutionelle*, pág. 40.

De aquí que el monarquismo de Renan se corresponda con el rebajamiento del Estado; propugna una organización más sólida de los departamentos y de las comunas y una correlativa disminución de los poderes de la capitalidad. En Renan, como en su discípulo Maurras, la antidemocracia y la descentralización se vinculan estrechamente. Lo cual se explica porque la democracia francesa, individualista, tiende naturalmente a la centralización, supuesto que la negación de los "cuerpos intermedios" inferiores al Estado implica la sistemática expropiación a favor de éste de todos los poderes, tanto administrativos como políticos.

La solución que encuentra Renan para estos anormales procesos de crecimiento es la Monarquía constitucional tal como se llegó a constituir en Inglaterra. Pero Renan se percata de que en Inglaterra fue resultado de un singularísimo proceso, que no tiene equivalente en Francia. El partido republicano inglés de Cromwell no llegó a continuarse en una segunda generación; en parte, es aplastado bajo la restauración de los Estuardos, y en parte emigra a América para madurar allí y engendrar los Estados Unidos. En Francia, por el con-

trario, el ideal republicano se consolida; minado por él, el conato de monarquía constitucional de Luis Felipe no llega a cristalizar. Paradójicamente, desaparece así la posibilidad, preservada en Inglaterra, de constituir algún día una república no tan sólo formal, sino también real. "La república es, en cierto sentido, el término de toda sociedad humana, pero pueden concebirse dos maneras muy diferentes de llegar a ella. El sueño de los espíritus ardientes es establecer la república con gran lucha, destruyendo todos los obstáculos. Pero hay otra vía más dulce y más segura: conservar las antiguas familias reales como preciosos monumentos y antiguos recuerdos no es tan sólo una fantasía de anticuario; las dinastías así conservadas se convierten en rodajes infinitamente cómodos del gobierno constitucional en ciertos días de crisis. ¿Llegarán algún día a la república perfecta, sin dinastía hereditaria y con sufragio universal, los países que hayan seguido esta marcha, como Inglaterra? Tanto vale esto como preguntar si la hipérbole llega a sus asíntotas. ¿Qué importa ello, si en realidad se acerca tanto que la distancia es imperceptible? He aquí lo que no comprende el partido republicano francés. Por la forma de la república, sa-

crifica la realidad" (47). Renan concibe, pues, la monarquía constitucional como una etapa hacia la democracia, pero retrasa esta democracia indefinidamente, convirtiéndola en una especie de teórica posición límite. Con su solución monárquica constitucional espera rehuir precisamente los riesgos de la democracia efectiva tal como se le ofrecía en su época: el igualitarismo rígido, mediocre y sin estímulo, para el cual no hay más criterio de distinción social que el económico.

LA IDEA DE NACION

El ideal monárquico es la manifestación más característica del sentimiento aristocrático de Renan, pero no la única. En general, toda forma de vida superior es para él fruto de la actividad de una élite, que no actúa tan sólo en el momento institucional, sino que perdura como en una especie de creación continua.

De aquí se deriva una consecuencia que, aunque no demasiado subrayada, está en el fondo de su pensamiento: el carácter extraño, y por así decirlo sobrevenido, que

(47) *Ibidem*, págs. 57 y 58.

tiene todo poder respecto de la comunidad sobre la que se ejerce. Renan dice tomar la idea de Savigny; éste ha mostrado "que el poder social no emana enteramente de la sociedad, que hay un derecho filosófico e histórico —divino, si se quiere— que se impone a la nación... El rey no es una emanación de la nación; el rey y la nación son dos cosas; el rey está fuera de la nación" (48).

La apelación a Savigny es unilateral, pues no tiene en cuenta el lugar que en la concepción de éste corresponde al Volksgeit *como fuente de todas las manifestaciones sociales, incluídos el derecho y la política. Cierto que Savigny, como Renan, no es ningún demócrata, y consecuentemente se opone a la justificación roussoniana del poder; quien lo ejerce no es un simple delegado del pueblo. Pero esto no quiere decir en absoluto que esté desligado de él, sino que está ligado con un lazo mucho más substantivo que el puramente jurídico de un pacto. El derecho está producido por fuerzas interiores y silenciosas procedentes del alma popular, y estas fuerzas son interpretadas por los ju-*

---

(48) *La reforme intellectuelle et morale*, página 75.

ristas y por los legisladores (49). La labor de éstos no tiene, pues, nada de arbitrario. No gobiernan al pueblo con la mirada puesta en el mundo ideal de la ciencia, como la élite de Renan, sino con el oído aplicado a las entrañas del pueblo mismo, tal como vive en su historia y en su presente. El legislador de Savigny está con respecto al pueblo en una articulación comparable al de los tradicionalistas con la Divinidad: aquél sanciona un derecho preexistente en el arcano del espíritu popular y éste un derecho preexistente en el arcano del espíritu divino.

Renan era un decidido germanizante, pero esta alta valoración del pueblo, típica del espíritu alemán, no podía penetrar mucho en él. Para un alemán del siglo XIX el concepto de pueblo estaba colmado de contenidos concretos y de místicas potencialidades. En cambio, un francés no podía menos de ver en él, ante todo, el abstracto soporte de la soberanía popular, aunque personalmente no fuera demócrata. Cierto que no es lo mismo soberanía popular que soberanía nacional; Carré de

---

(49) *De la vocación de nuestro siglo para la jurisprudencia*, trad. esp. Posada, Buenos Aires, 1946, pág. 43 y ss.

Malberg ha analizado de un modo sutil sus diferencias. Pero el hecho es que en Francia el concepto de "pueblo" deslíe prácticamente su contenido en el concepto de "nación". Durante el siglo XVIII existía entre ambos una cierta polaridad: por "pueblo" se entendía la masa pasiva y humilde, y por "nación" la minoría activa y rica. Pero con la Revolución, esta minoría activa se irroga una especie de representación con respecto a la mayoría y viene a convertirse en pars pro toto. *La nación subsume al pueblo, y correlativamente la construcción racional del poder subsume a las formas históricas tradicionales. Los sucesivos avances de la democracia no rectificarían esta situación, porque se cumplen por la vía individualista del sufragio universal. En el límite, está la identificación de la idea de nación con la idea de Estado. "El Estado —diría Carré de Malberg— no es otro que la nación misma" (50).*

Renan podía haber rehuído este proceso aceptando el punto de partida de la voluntad general como una pura fórmula, y rellenándola después con valores históricos determinados; es el camino de Hegel. Pe-

---

(50) *Teoría general del Estado*, trad. española, Lion Depetre, México, 1948, pág. 32.

ro a él le estaba vedado, porque el pueblo no era en Francia, como en Alemania, una categoría inédita, un fondo intacto de posibilidades culturales y políticas sobre las que se pudiera especular sin demasiado compromiso, sino el protagonista —más o menos reprimido, pero siempre presente— de un movimiento hacia la democracia, es decir, hacia la homogeneización de gobernantes y gobernados. Y evitar esta homogeneización, que no se avenía con su concepto trascendente de la sociedad, es lo que le preocupa a Renan.

De aquí su concepción aristocrática de la nación. "La conciencia de una nación reside en la parte ilustrada de la nación, que arrastra y manda al resto... El alma de una nación no se conserva sin un colegio oficialmente encargado de guardarla" (51). Este colegio puede ser de varias clases, pero Renan opta por una dinastía, porque ella crea las condiciones más favorables a la continuidad. Claro que la nación no se agota en esta perspectiva política, pues también contribuyen a forjarla los grandes hombres y las minorías científicas y literarias.

---

(51) *La reforme intellectuelle et morale*, página 68.

Pero ocurre que la política internacional pone las cosas en un nuevo terreno. En 1870 Alsacia y Lorena pasan a Alemania como botín de guerra; es un pedazo de la nacionalidad francesa que cae dentro de la órbita de un poder extraño. Renan considera escandalosa esta anexión, pero la verdad es que sus ideas sociales hubieran podido revolverse entonces contra él. Si el pueblo es pura materia a la espera de una forma superior, tanto valdría, en principio, una forma alemana como una forma francesa. En todo caso, Alsacia y Lorena corresponderían por derecho a la forma nacional objetivamente superior; es decir, a la que asegurara la más perfecta realización del "trabajo divino".

Renan parece haberse percatado de este equívoco subyacente en sus ideas políticas. La verdad es que en los mismos meses del año 1871, cuando da con el diálogo Rêves *su más alta nota antidemocrática, se erige, en la segunda de sus cartas a David Strauss, como campeón de la doctrina de libre consentimiento de los pueblos en lo que respecta a su adscripción a una u otra nacionalidad, Renan se hurta a la contradicción mediante una distinción neta entre el orden social en general y el específico que entre sí deben guardar las*

naciones europeas. Es cierto que "la igualdad de los individuos humanos y la igualdad de las razas" es un fundamental error, y que "las partes elevadas de la humanidad deben dominar a las partes bajas"; pero las naciones europeas son los pares de un gran Senado, cada uno de cuyos miembros es inviolable. "Europa es una confederación de estados reunidos por la idea común de la civilización. La individualidad de cada nación está constituída sin duda por la raza, la lengua, la historia, la religión, pero también por algo mucho más tangible: por el consentimiento actual, por la voluntad que tienen las diferentes provincias de un Estado de vivir juntas. Antes de la desgraciada anexión de Niza, ni un cantón de Francia quería separarse de Francia; esto bastaba para que hubiera crimen europeo en desmembrar Francia, aunque Francia no sea una ni de lengua ni de raza. Por el contrario, las partes de Bélgica y de Suiza, y hasta cierto punto las islas de la Mancha, aunque hablan francés no desean de ningún modo pertenecer a Francia; esto basta para que sea criminal intentar anexionarlas a la fuerza. Alsacia es alemana de raza y de lengua, pero no desea ser parte del Estado alemán; esto resuelve la cuestión. Se ha-

bla del derecho de Alsacia, del derecho de Francia. Estas abstracciones nos afectan menos que el derecho que tienen los alsacianos —seres vivos de carne y hueso— de no obedecer más que a un poder consentido por ellos" (52).

Este párrafo contiene lo más sustancial de las ideas que había de desarrollar Renan, once años después, en la conferencia ¿Qué es una nación? *Aparece en él la justificación voluntarista de la nacionalidad, que en 1882 habría de concretarse en una fórmula famosa: la nación es* "un plébiscite de tous les jours". *Conviene hacer algunas precisiones acerca de ella; las frases, como los libros, tienen su destino, y el de ésta ha sido servir de pantalla sobre toda la filosofía política de Renan, desfigurando un tanto su verdadero sentido.*

En el mismo año de 1882 pronuncia Cánovas en el Ateneo de Madrid un discurso sobre el tema de la nación —muy interesante, por lo demás— en el que toma como pie la conferencia de Renan. Pero la interpretación que hace de ella es excesiva. Cánovas convierte a Renan en defen-

---

(52) *Nouvelle lettre à David Strauss*, en el tomo *La reforme intellectuelle et morale*, página 198.

sor de aquello que éste había combatido más ardorosamente durante toda su vida: la interpretación contractualista y voluntarista de la sociedad. Le critica, en concreto, que después de haber rechazado los diversos fundamentos alegados para el hecho nacional —la raza, la lengua, la geografía, los intereses, la religión— concluya que "basta la suma de los votos individuales para romper el vínculo nacional". Porque la voluntad nacional, entiende Cánovas, se suele revelar "más bien tácita que públicamente, y antes que por los votos recogidos en un día, por los hechos permanentes" (53).

Esta disconformidad se explica, en parte, por la diferente significación que el hecho nacional tenía en aquel momento para Renan y para Cánovas. Renan lo veía a una luz exterior; trataba de afirmar que el orden nacional europeo era un producto de la historia digno del mayor respeto, y en el que no era lícito introducir ninguna alteración. Cánovas, en cambio, lo veía a una luz interior. España no tenía, como Francia, provincias irredentas, pero sí tenía un grave problema de atonía his-

(53) *Problemas contemporáneos*, 2.ª serie, Madrid. 1884, págs. 56 a 69.

exceso. Las verdades de este orden no pueden aplicarse sino en su conjunto y de una manera muy general". El principio correctivo del voluntarismo, y por tanto el criterio indispensable para entender la breve conferencia que sigue a este desmesurado prólogo, es el conjunto del pensamiento político de Renan; sólo a la luz de tal contexto puede mensurarse el alcance del famoso "plebiscito cotidiano". Si tan problemático plebiscito se hubiera llegado a celebrar en Alsacia bajo la inspección de Renan, es probable que hubiera dado dos votos a los profesores de Estrasburgo y tan sólo uno a los mineros de Mulhouse...

RODRIGO FERNANDEZ-CARVAJAL

¿QUE ES UNA NACION? (*)

(*) Reproducimos, como prólogo a la conferencia, un fragmento del prefacio que puso Renan a su volumen *Discours et conférences*, editado por Calman Levy, París, 1887.— N. del T.)

El fragmento de este volumen al que doy mayor importancia y sobre el que me permito llamar la atención del lector, es la conferencia *¿Qué es una nación?* He pesado cada una de sus palabras con el mayor cuidado; es mi profesión de fe en lo que a las cosas humanas respecta, y cuando la civilización moderna haya zozobrado víctima del equívoco funesto de estas palabras: *nación, nacionalidad, raza,* deseo que se recuerden estas veinte páginas. Las creo en absoluto correctas. Vamos a guerras de exterminación porque se abandona el saludable principio de la adhesión libre; porque se concede a las naciones, como se concedía antaño a las dinastías, el derecho de anexionarse provincias, pese a la voluntad de éstas. Los políticos trascendentes se burlan de nuestro principio francés de que para

disponer de los pueblos es necesario contar previamente con su opinión. Dejémosles triunfar a sus anchas. Somos nosotros quienes tenemos razón. Malos modos son estos de agarrar por el cuello a las personas y decirles: "hablas la misma lengua que nosotros, luego nos perteneces". La pobre humanidad, tratada casi como rebaño de carneros, acabará por cansarse. El hombre no pertenece ni a su lengua ni a su raza; no pertenece más que a sí mismo, pues es un ser libre, un ser moral. No se admite que esté permitido perseguir a las personas para hacerlas cambiar de religión; tan mal nos parece perseguirlas para hacerlas cambiar de lengua o de patria. Pensamos que en todas las lenguas puede sentirse noblemente, y que puede perseguirse el mismo ideal hablando lenguas diversas. Por encima de la lengua, de la raza, de las fronteras naturales, de la geografía, ponemos el consentimiento de los pueblos cualquiera que sea su lengua, su raza, su culto. Acaso sea Suiza la nación de Europa más legítimamente compuesta, y en su seno alberga tres o cuatro lenguas, dos o tres religiones y Dios sabe cuántas razas. Para nosotros una nación es un alma, un espíritu, una familia espiritual; resulta, en el pasado, de recuerdos, de sacrificios, de

glorias, con frecuencia de duelos y de penas comunes; en el presente, del deseo de continuar viviendo juntos. Lo que constituye una nación no es el hablar la misma lengua o el pertenecer al mismo grupo etnográfico; es haber hecho grandes cosas en el pasado y querer hacerlas en el porvenir.

El derecho de los pueblos a decidir su suerte es la única solución que pueden soñar los sabios para las dificultades de la presente hora; lo cual tanto vale como decir que no tiene ninguna probabilidad de ser adoptada. Los grandes hombres que gobiernan en este momento los asuntos de los pueblos (con qué éxito, nos lo dirá el porvenir) no tienen sino desdén para tales ingenuidades. Pero confieso que hay una razón que me ha tornado insensible al desdén de los políticos seguros de sí mismos. Desde que pude observar las cosas humanas he visto ocho o diez escuelas de hombres de Estado que se creían en posesión de la sabiduría y que trataban con inapelable ironía a quienes dudaban de ellas. Una ironía superior —la de la suerte— ha dado sucesivos y crueles mentís a estos infalibles de un día. ¡Y esto no ha tornado a los otros modestos! Profundo pensador aquel judío del siglo VI antes de Jesucristo, que clamaba así a la vista de los de-

rrumbamientos de los imperios de su tiempo:

"He aquí cómo las naciones se fatigan por la [nada,
se extenúan en provecho del fuego" (1).

Domingo, 8 de mayo de 1889.

(1) 1, Jeremías, L I, 58.

Me propongo analizar con vosotros una idea clara en apariencia, pero que se presta a los más peligrosos equívocos. Muy varias son las formas de la sociedad humana: las grandes aglomeraciones de hombres al modo de China, de Egipto, de la Babilonia más antigua; la tribu al modo de los hebreos, de los árabes; la ciudad al modo de Atenas y de Esparta; las reuniones de países diversos a la manera del imperio aqueménide, del imperio romano, del imperio carolingio; las comunidades sin patria sujetas por el vínculo religioso, como las de los israelitas y los parsis; las naciones como Francia, Inglaterra y la mayor parte de las modernas autonomías europeas; las confederaciones al modo de Suiza y de América; los parentescos como los que la raza, o más bien la lengua, establece entre las diferentes ramas de los germanos y las diferentes ramas de los eslavos. Todas estas modalidades de agrupa-

miento existen o han existido, y no se podrían confundir unas con otras sin los más serios inconvenientes. En la época de la Revolución francesa se creía que las instituciones de las pequeñas unidades independientes, como Esparta y Roma, podrían aplicarse a nuestras grandes naciones de treinta o cuarenta millones de almas. En nuestros días se comete un error más grave aún: se confunde la raza con la nación, y se atribuye a grupos etnográficos, o más bien lingüísticos, una soberanía análoga a la de los pueblos realmente existentes. Intentemos llegar a alguna precisión en estas cuestiones difíciles, en las que la menor confusión sobre el sentido de las palabras al origen del razonamiento pueden producir al cabo de él los más funestos errores. Lo que vamos a hacer es delicado; es, casi, vivisección. Vamos a tratar a los vivos como suele tratarse a los muertos. Pondremos en ello la frialdad y la imparcialidad más absolutas.

I

Desde el fin del imperio romano —o mejor, desde la dislocación del imperio de Carlomagno— la Europa occidental se nos aparece dividida en naciones, algunas de las cuales han intentado en ciertas épocas ejercer hegemonía sobre las otras sin lograrlo jamás de modo duradero. Lo que no han podido Carlos V, Luis XIV, Napoleón I, nadie probablemente lo podrá en el porvenir. El establecimiento de un nuevo imperio romano o de un nuevo imperio de Carlomagno ha llegado a ser una imposibilidad. La división de Europa es demasiado grande para que una tentativa de dominación universal no provoque muy rápidamente una coalición que haga retornar a la nación ambiciosa dentro de sus límites naturales. Un cierto equilibrio está establecido para mucho tiempo. Francia, Inglaterra, Alemania, Rusia, serán aún en centenares de años individualmente históricas, pese a las aventuras que corran; piezas esenciales de un tablero cuyas casillas varían sin cesar de importancia y tamaño, pero que no se confunden jamás del todo.

Entendidas así, son las naciones cosa bastante nueva en la Historia; no las cono-

cen la Antigüedad; en ningún grado fueron naciones Egipto, China, la antigua Caldea. Eran rebaños conducidos por un hijo del sol o por un hijo del cielo. No hubo ciudadanos egipcios, lo mismo que no hay ciudadanos chinos. La antigüedad clásica tuvo repúblicas y realezas municipales, confederaciones de repúblicas locales, imperios; pero apenas si tuvo la nación en el sentido en que nosotros la entendemos. Atenas, Esparta, Sidón, Tiro, son pequeños centros de admirable patriotismo; pero son ciudades con territorio relativamente reducido. Galia, Italia, España, antes de su absorción en el Imperio Romano eran conjuntos de pueblos a menudo ligados entre sí, pero sin instituciones centrales, sin dinastías. Tampoco fueron patrias el imperio asirio, el imperio persa, el imperio de Alejandro. Jamás hubo patriotas asirios; el imperio persa fue un vasto feudo. Ninguna nación tiene sus orígenes en la colosal aventura de Alejandro, por lo demás tan rica en consecuencias para la historia general de la civilización.

Mucho más cerca estuvo de ser una patria el imperio romano. La dominación romana, tan dura al comienzo, pronto fue amada, en vista del beneficio inmenso de la cesación de las guerras. Fue una gran

asociación, sinónimo de orden, de paz y de civilización. En los últimos tiempos del imperio hubo en las almas elevadas, en los ilustrados obispos, en los letrados, un verdadero sentido de la "paz romana" opuesta al caos amenazador de la barbarie. Pero un imperio doce veces mayor que la Francia actual no podría formar un Estado en la acepción moderna. Era inevitable la escisión de Oriente y Occidente. No prosperaron los ensayos de un imperio galo en el siglo III. Es la invasión germánica la que introdujo en el mundo el principio que, más tarde, ha servido de base a la existencia de nacionalidades.

¿Qué hicieron los pueblos germánicos desde sus grandes invasiones del siglo V hasta las últimas conquistas normandas del X? Cambiaron poco el fondo racial, pero impusieron dinastías y una aristocracia militar a partes más o menos considerables del antiguo imperio de Occidente, que tomaron el nombre de sus invasores. Surgen así una Francia, una Burgundia, una Lombardía; más tarde, una Normandía. La rápida preponderancia del imperio franco rehace por un momento la unidad de Occidente; pero este imperio se quiebra irremediablemente hacia mediados del siglo IX; el tratado de Verdún traza divisiones en prin-

cipio inmutables, y desde entonces Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, España, se encaminan por vías con frecuencia tortuosas, y a través de mil aventuras, a su plena existencia nacional tal como la vemos desplegarse.

¿Qué es lo que caracteriza estos diferentes Estados? La fusión de los pueblos que los componen. En los países que acabamos de enumerar no hay nada análogo a lo que encontraréis en Turquía, donde el turco, el eslavo, el griego, el armenio, el árabe, el sirio, el kurdo, son tan distintos hoy como en el día de la conquista. Dos circunstancias esenciales contribuyen a este resultado. En primer lugar, los pueblos germánicos aceptaron el cristianismo desde que tuvieron contactos algo continuados con los pueblos griegos y latinos. Cuando el vencedor y el vencido son de la misma religión —o mejor, cuando el vencedor adopta la religión del vencido— el sistema turco, la distinción absoluta de los hombres por su religión, no puede producirse. La segunda circunstancia fue el olvido de su propia lengua por los conquistadores. Los nietos de Clovis, de Alarico, de Gudebando, de Alboin, de Rollon, hablan ya romance. Hecho que era, a su vez, consecuencia de otra importante particularidad:

los francos, los burgundios, los godos, los lombardos, los normandos, tenían consigo muy pocas mujeres de su raza. Durante varias generaciones los jefes no se casan más que con mujeres germanas; pero sus concubinas son latinas, y latinas las nodrizas de sus hijos; la tribu entera casa con mujeres latinas; esto hizo que la *lingua francica, la lingua gothica,* tuvieran cortos destinos después del establecimiento de francos y godos en tierras romanas. No ocurrió así en Inglaterra, pues la invasión anglosajona sin duda llevaba mujeres consigo; la población bretona huyó, y por otra parte el latín no era ya —nunca lo había sido— dominante en Bretaña. Si se hubiera hablado generalmente galo en la Galia, en el siglo V, Clovis y los suyos no hubieran abandonado el germánico por el galo.

De aquí ~~este resultado capital:~~ pese a la extrema violencia de las costumbres de los invasores germánicos, el molde que impusieron llegó a ser, con los siglos, el molde mismo de la nación. *Francia* llegó a ser, muy legítimamente, el nombre de un país donde no había entrado más que una minoría imperceptible de francos. En el siglo X, en las primeras canciones de gesta, que son tan perfecto espejo del espíritu del tiempo, todos los habitantes de

Francia son franceses. La idea de una diferencia de razas en la población de Francia, tan evidente en Gregorio de Tours, no se presenta en ningún grado en los escritores y poetas franceses posteriores a Hugo Capeto. La diferencia del noble y del villano se acentúa hasta el extremo; pero la diferencia entre uno y otro no es en absoluto una diferencia étnica, sino una diferencia de valor, hábito y educación, transmitida hereditariamente; a nadie se le ocurre la idea de que el origen de todo esto sea una conquista. El falso sistema según el cual la nobleza debe su origen a un privilegio concedido por el rey en premio de grandes servicios hechos a la nación —de tal modo que todo noble es un ennoblecido— está establecida como dogma desde el siglo XIII. Lo mismo pasa después de casi todas las conquistas normandas. Al cabo de una o dos generaciones los invasores normandos no se distinguían del resto de la población. Su influencia no había sido menos profunda; habían dado al país conquistado una nobleza, hábitos militares, un patriotismo que no tenía antes.

El olvido, e incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuen-

temente un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, ilumina los hechos de violencia ocurridos en el origen de todas las formaciones políticas, incluso aquellas cuyas consecuencias han sido más benéficas. La unidad siempre se hace brutalmente; la reunión de la Francia del Norte y la Francia del Mediodía ha sido el resultado de una exterminación y de un terror continuados durante casi un siglo. El rey de Francia, que es, si me atrevo a decirlo, el tipo ideal de un cristalizador secular; el rey de Francia, que ha hecho la más perfecta unidad nacional que ha habido, ha perdido su prestigio visto desde demasiado cerca. La nación que había formado le maldijo, y hoy solamente los espíritus cultivados saben lo que valía y lo que ha hecho.

Estas grandes leyes de la historia de la Europa occidental se hacen sensibles por contraste. Muchos países han fracasado en la empresa que el rey de Francia —en parte por su tiranía, en parte por su justicia— ha llevado a término tan admirablemente. Bajo la corona de San Esteban, magiares y eslavos han quedado tan distintos como hace ochocientos años. Lejos de fundir los elementos diversos de sus dominios, la casa de Habsburgo los ha mantenido distintos,

y opuestos con frecuencia unos a otros. En Bohemia, el elemento checo y el alemán se han superpuesto como aceite y agua en un vaso. Consecuencias mucho más graves ha tenido la política turca de separación de nacionalidades según la religión; ha causado la ruina de Oriente. Tomad una ciudad como Salónica o Esmirna; encontraréis cinco o seis comunidades, cada una de las cuales tiene sus recuerdos, y entre ellas casi nada común. Ahora bien, la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas. Ningún ciudadano francés sabe si es burgundio, alano, taifalo, visigodo; todo ciudadano francés debe haber olvidado la noche de San Bartolomé, las matanzas del Mediodía en el siglo XIII. No hay en Francia diez familias que puedan probar su origen franco, y aún tal prueba sería esencialmente defectuosa a consecuencia de mil desconocidos cruzamientos que pueden descomponer todos los sistemas de los genealogistas.

La nación moderna es, pues, un resultado histórico producido por una serie de hechos que convergen en igual sentido. La unidad ha sido realizada bien por una dinastía, como en el caso de Francia, bien

por la voluntad directa de las provincias, como en el caso de Holanda, Suiza y Bélgica, bien por un espíritu general tardíamente vencedor de los caprichos del feudalismo, como en el caso de Italia y de Alemania. Siempre ha presidido a estas formaciones una profunda razón de ser. En semejantes casos, los principios se alumbran a través de las sorpresas más inesperadas. Hemos visto en nuestros días a Italia unificada por sus derrotas y a Turquía destruída por sus victorias. Cada derrota hacía avanzar los asuntos de Italia; cada victoria perdía a Turquía; pues Italia es una nación, y Turquía —fuera del Asia menor— no lo es. Gloria es de Francia el haber proclamado, por la Revolución Francesa, que una nación existe por sí misma. No debe parecernos mal el que se nos imite. El principio de las naciones es el nuestro. Pero, ¿qué es una nación? ¿Por qué Holanda es una nación, mientras que no lo son Hannover o el Gran Ducado de Parma? ¿Cómo Francia persiste en ser una nación, cuando ha desaparecido el principio que la ha creado? ¿Cómo Suiza —que tiene tres lenguas, tres religiones y no sé cuántas razas— es una nación, mientras no lo es, por ejemplo, Toscana, tan homogénea? ¿Por qué Austria es un Estado, y no una na-

ción? ¿En qué difiere el principio de las nacionalidades del de las razas? Puntos son estos en los que gusta de fijarse un espíritu reflexivo para ponerse de acuerdo consigo mismo. Los negocios del mundo apenas si se regulan por esta especie de razonamientos; pero los hombres aplicados quieren poner alguna razón en estas materias y resolver las confusiones en que se embrollan los espíritus superficiales.

II

De creer a ciertos teóricos políticos, una nación es, ante todo, una dinastía que representa una antigua conquista; conquista aceptada primero y olvidada después por la masa del pueblo. Según los políticos de que hablo, la agrupación de provincias efectuada por una dinastía —por sus guerras, por sus enlaces matrimoniales, por sus tratados— concluye con la dinastía que la ha formado. Muy cierto es que la mayor parte de las naciones modernas han sido hechas por una familia de origen feudal, que se ha desposado con el suelo, y que ha sido, en cierto modo, un nudo de centralización. Los límites de Francia en 1789 nada tenían de natural y necesario. La ancha zona que la casa de los Capetos había añadido al estrecho confín del tratado de Verdún fue adquisición personal de esta casa. En la época en que fueron hechas las anexiones no se tenía idea ni de los límites naturales, ni del derecho de las naciones, ni de la voluntad de las provincias. La reunión de Inglaterra, Irlanda y Escocia fue también un hecho dinástico. Italia ha tardado tanto en ser una nación porque ninguna de sus numerosas casas rei-

nantes se hizo centro de unidad antes de nuestro siglo. Y, cosa extraña, tomó título real en la oscura isla de Cerdeña, tierra apenas italiana (2). Holanda, que se ha creado a sí misma por un acto de heroica resolución, ha contraído, sin embargo, íntimo matrimonio con la casa de Orange, y correría verdaderos riesgos el día en que se viera comprometida esta unión.

¿Es, sin embargo, absoluta esta ley? Indudablemente, no. Suiza y Estados Unidos, formados como de conglomerados, de adiciones sucesivas, no tienen ninguna base dinástica. No discutiré la cuestión en lo que respecta a Francia. Sería necesario tener el secreto del porvenir. Digamos sólo que esta gran realeza francesa ha sido tan altamente nacional que la nación ha podido sostenerse sin ella tras de su caída. Y además, todo lo había cambiado el siglo XVIII. El hombre después de siglos de abatimiento, había retornado al espíritu antiguo, al respeto de sí mismo, al ideal de sus derechos. Las palabras de patria y de ciudadano habían recobrado su sentido. Ha po-

(2) La Casa de Saboya debe su título real a la posesión de Cerdeña (1720).

dido así cumplirse la más atrevida operación practicada en la historia, operación que puede compararse a lo que sería en fisiología hacer vivir en su identidad primera un cuerpo al que se le hubiera arrebatado el cerebro y el corazón.

Ha de admitirse, pues, que una nación puede existir sin principio dinástico, e incluso que naciones formadas por dinastías pueden separarse de estas dinastías sin dejar por eso de existir. El viejo principio que no tiene en cuenta más que el derecho de los príncipes no puede mantenerse; además del derecho dinástico está el derecho nacional. ¿Sobre qué criterio se funda este derecho nacional? ¿En qué signo se le reconoce? ¿De qué hecho tangible se deriva?

I. Muchos dicen, ciertamente, que de la raza. Las divisiones artificiales —resultantes del feudalismo, de los matrimonios principescos, de los congresos diplomáticos— son caducas; la raza de los pueblos germanos permanece firme y fija. Esto es lo que constituye un derecho, una legitimidad. La familia germana, por ejemplo, según la teoría que expongo, tiene derecho a retomar los miembros dispersos del germanismo aun cuando estos miembros no pidan volver a juntarse. El derecho del ger-

manismo sobre tal provincia es más fuerte que el derecho de los habitantes de esta provincia sobre sí mismos. Se ha creado así una especie de derecho primordial análogo al de los reyes de derecho divino; el principio de la etnografía sustituye al de las naciones. Gran error éste, que si llegara a ser dominante perdería la civilización occidental. Tan justo y legítimo es el principio de las naciones como estrecho y lleno de peligro para el verdadero progreso el del derecho primordial de las razas.

Reconocemos que el hecho de la raza tenía importancia de primer orden en la tribu y en la ciudad antiguas. La tribu y la ciudad antiguas no eran más que una extensión de la familia. En Esparta, en Atenas, todos los ciudadanos eran parientes en grado más o menos próximo. Lo mismo ocurría entre los Beni-Israel; lo mismo ocurre hoy en las tribus árabes. Desde Atenas, Esparta y la tribu israelita, vayamos al Imperio Romano. La situación es distinta. Formado primero por la violencia y después mantenido por el interés, esta gran aglomeración de ciudades y de provincias diferentes asesta a la idea de raza los más grandes golpes. El cristianismo, con su carácter universal y absoluto, trabaja en igual sentido más eficazmente aún. Contrae con

el imperio romano una alianza íntima, y por efecto de ambos incomparables agentes de unificación es descartada por siglos la razón etnográfica del gobierno de las cosas humanas.

La invasión de los bárbaros fue, pese a las apariencias, un paso más en este camino. Los deslindes entre los reinos bárbaros no tienen nada de etnográfico; están regidos por la fuerza o el capricho de los invasores. La raza de las poblaciones que subordinaban era para ellos la cosa más indiferente. Carlomagno, a su manera, rehizo lo que Roma ya había hecho: un imperio único compuesto de las razas más diversas. Cuando los autores del tratado de Verdún trazaron imperturbablemente sus dos grandes líneas de norte a sur no tuvieron el menor cuidado por las razas de las gentes situadas a la derecha o a la izquierda. Los movimientos de fronteras ocurridos en posteriores siglos de la Edad Media fueron tambien ajenos a toda tendencia etnográfica. La política seguida por la casa de los Capetos ha llegado a agrupar, poco más o menos, bajo el nombre de Francia los territorios de la antigua Galia; pero no por efecto de la tendencia de estos países a reagruparse con sus congéneres. El Delfinado, la Bresse, la Provenza, el Franco Condado, no

recordaban un origen común. Toda conciencia gala había perecido desde el siglo II de nuestra era, y tan sólo por vía de erudición se ha descubierto en nuestros días la individualidad del carácter galo.

Así, pues, nada ha significado la consideración etnográfica en la constitución de las naciones modernas. Francia es céltica, ibérica, germánica. Alemania es germánica, céltica, eslava. Italia es el país de etnografía más embrollada. Galos, etruscos, pelasgos, griegos, sin hablar de muchos otros elementos, se cruzan en una mezcla indescifrable. Las Islas Británicas, en conjunto, muestran una mezcla de sangre céltica y germánica en proporciones difíciles de definir.

La verdad es que no hay raza pura, y que asentar la política en el análisis etnográfico es montarla sobre una quimera. Los más nobles países —Inglaterra, Francia, Italia— son aquellos en que está más mezclada la sangre. ¿Representa Alemania una excepción a este respecto? ¿Es un país germánico puro? ¡Qué ilusión! Todo el sur ha sido galo. Todo el este, a partir del Elba, eslavo. Y las partes que se pretenden realmente puras, ¿lo son, en efecto? Tocamos aquí uno de los problemas en que más

importa formarse ideas claras y prevenir equívocos.

Las discusiones sobre las razas son interminables, porque la palabra raza es empleada por los historiadores filólogos y por los antropólogos fisiólogos en dos sentidos totalmente diferentes (3). Para los antropólogos, la raza tiene el mismo sentido que en Zoología; indica una descendencia real, un parentesco de sangre. Ahora bien, el estudio de las lenguas y de la historia no conduce a las mismas divisiones de la filología. Los términos "braquicéfalo" y "dolicocéfalo" no se encuentran en Historia ni en Filología.

En el grupo humano que creó las lenguas y la disciplina arias ya había braquicéfalos y dolicocéfalos. Otro tanto puede decirse del grupo primitivo que creó las lenguas y las instituciones llamadas semíticas. En otras palabras, los orígenes zoológicos de la humanidad son enormemente anteriores a los orígenes de la cultura, de la civilización, del lenguaje. Ninguna unidad fisiológica tenían los grupos arios, semíti-

(3) Este punto ha sido desarrollado en una conferencia, cuyo análisis puede leerse en el "Boletín de la Asociación Científica de Francia", de 10 de marzo de 1878.

cos y turanios primitivos. Estas agrupaciones son hechos históricos acontecidos en cierta época, pongamos hace quince o veinte mil años, mientras que el origen zoológico de la humanidad se pierde en tinieblas incalculables. Lo que se llama fisiológica e históricamente raza germánica, es, ciertamente, una familia bien diferenciada dentro de la especie humana. Pero ¿es una familia en sentido antropológico? Desde luego que no. La aparición de la individualidad germánica en la historia no ocurre sino muy pocos siglos antes de Jesucristo. Los germanos, evidentemente, no han brotado de la tierra en esta época. Antes, fundidos con los eslavos en la gran masa indistinta de los escitas, no tenían individualidad diferenciada. Un inglés es, señaladamente, un tipo en el conjunto de la humanidad. Ahora bien, el tipo de lo que muy impropiamente se llama raza anglosajona (4), no es ni el bretón del tiem-

(4) Los elementos germánicos no son en el Reino Unido mucho más considerables de lo que eran en Francia en la época en que ésta poseía Alsacia y Metz. La lengua germánica ha dominado en las Islas Británicas tan sólo porque el latín no había reemplazado enteramente a los idiomas celtas, como ocurrió en las Galias.

po de César, ni el anglosajón de Hengisto, ni el danés de Canuto, ni el normando de Guillermo el Conquistador; es la resultante de todo esto.

El francés no es galo, ni franco, ni burgundio. Es lo salido de la gran caldera en que, bajo la presidencia del Rey de Francia, han fermentado juntos los más diversos elementos. Por su origen, en nada se diferencian los habitantes de Jersey o de Guernesey de la población normanda de la costa vecina. En el siglo XI, el ojo más penetrante no hubiera captado la más ligera diferencia entre ambos lados del Canal. Circunstancias insignificantes hacen que Felipe Augusto no conquiste estas islas a la vez que el resto de Normandía. Separadas unas de otras desde hace cerca de setecientos años, las dos poblaciones no sólo se han vuelto extranjeras una para otra, sino totalmente desemejantes. La raza, tal como la entendemos nosotros los historiadores, es, pues, algo que se hace y se deshace. El estudio de la raza es capital para el docto que se ocupa de la historia de la humanidad. Pero no tiene aplicación en política. La conciencia instintiva que ha presidido la confección del mapa de Europa no ha tenido en cuenta la raza, y las primeras

naciones de Europa son naciones de sangre esencialmente mezclada.

Así, pues, el hecho de la raza, capital en su origen, pierde progresivamente importancia. La historia humana difiere esencialmente de la zoología. En ella, la raza no lo es todo como entre los roedores o los felinos, y no hay derecho a ir por el mundo tentando el cráneo de las personas, y agarrándolas luego por el cuello diciéndoles: "Tú eres de nuestra sangre, tú nos perteneces". Aparte los caracteres antropológicos, la razón, la justicia, lo verdadero, lo bello, igual es para todos. Esta política etnográfica no es segura. Hoy la explotáis contra otros; más adelante, la veréis volverse contra vosotros mismos. ¿Quién puede asegurar que los alemanes, que tan alto han izado la bandera de la etnografía, no verán a los eslavos analizar los nombres de las aldeas de Sajonia y de Lusacia, rebuscar las huellas de los Wiltzos o de los Obotritas, pedir cuentas por las matanzas y por las ventas en masa que hicieron los Otones entre sus abuelos? Bueno para todos es saber olvidar.

Me place mucho la etnografía, ciencia de raro interés; pero, como yo la quiero libre, la quiero sin aplicación política. En etnografía, como en todos los estudios, los

sistemas cambian; es la condición del progreso. ¿Han de cambiar entonces las naciones a la par que los sistemas? Los límites de los Estados seguirían las fluctuaciones de la ciencia. El patriotismo dependería de una disertación más o menos paradójica. Le dirán al patriota: "Te has engañado, vertiste tu sangre por tal o cual causa; creías ser celta, pero eres germano". Luego, diez años más tarde, os dirán que sois eslavo. Dispensemos a la ciencia, para no falsearla, de dictaminar en estos problemas, donde están implicados tantos intereses. Estad seguros que si se la encarga de suministrar elementos a la diplomacia se la sorprenderá muchas veces en flagrante delito de complacencia. Tiene algo mucho mejor que hacer: preguntémosle, simplemente, la verdad.

II. Lo que acabamos de decir de la raza también debe decirse de la lengua. La lengua invita a reunirse; pero no fuerza a ello. Estados Unidos e Inglaterra, América española y España, hablan la misma lengua y no forman una sola nación. Por el contrario, Suiza —tan bien hecha, puesto que ha sido hecha por el asentimiento de sus diferentes partes— cuenta tres o cuatro lenguas. Hay en el hombre algo supe-

rior a la lengua: la voluntad. La voluntad de Suiza de estar unida, pese a la variedad de sus idiomas, es hecho más importante que una semejanza de lengua, a menudo lograda mediante vejaciones.

Es un hecho honroso para Francia el que no haya buscado obtener la unidad de la lengua a través de medidas de coerción. ¿No se pueden tener los mismos sentimientos y pensamientos y amar las mismas cosas en lenguas diferentes? Acabamos de referirnos a la inconveniencia de hacer depender la política internacional de la etnografía. Inconveniente no menor habría en hacerla depender de la filología comparada. Dejemos a estos interesantes estudios la entera libertad de sus discusiones; no los mezclemos con lo que alteraría su serenidad. La importancia política que se atribuye a las lenguas procede de que se las mira como signos de raza. Nada más falso. Prusia, que hoy no habla más que alemán, hablaba eslavo hace muchos siglos; el país de Gales habla inglés; Galia y España hablan el idioma primitivo de Alba Longa; Egipto habla árabe. Los ejemplos son innumerables. La semejanza de la lengua, incluso en los orígenes, no implicaba semejanza de raza. Tomemos la tribu protoaria o protosemítica; había en ella esclavos que

hablaban la misma lengua que sus dueños, aunque el esclavo era entonces con frecuencia de distinta raza que su dueño. Repitámoslo: estas divisiones de lengua indoeuropeas, semíticas y demás, creadas con tan admirable sagacidad por la filología comparada, no coinciden con las divisiones de la antropología. Las lenguas son formaciones históricas que indican poco respeto a la sangre de quienes las hablan, y que en todo caso no podrían encadenar la libertad humana cuando se trata de determinar la familia con la que se liga uno para la vida y la muerte.

Esta consideración exclusiva de la lengua tiene —como la atención demasiado marcada a la raza— sus peligros e inconvenientes. Cuando se pone aquí exageración, nos encerramos en determinada cultura reputada como nacional, limitándonos y amurallándonos. Abandonamos el aire libre que se respira en el campo de la humanidad para encerrarnos en conventículos de compatriotas. Nada peor para el espíritu; nada más enfadoso para la civilización. No abandonemos el principio fundamental de que el hombre es un ser razonable y moral antes de estar acantonado en tal o cual lengua, antes de ser miembro de tal o cual raza o adherente a tal o cual cultura. An-

tes de la cultura francesa, alemana o italiana, está la cultura humana. Ved a los grandes hombres del Renacimiento: no eran ni franceses, ni italianos, ni alemanes. Habían vuelto a encontrar, por su comercio con la antigüedad, el secreto de la educación verdadera del espíritu humano, y a ella se consagraron en cuerpo y alma. ¡Cuán bien hicieron!

III. Tampoco la religión puede ofrecer base suficiente para el establecimiento de una nacionalidad moderna. En el origen, la religión mantenía la existencia misma del grupo social. El grupo social era una extensión de la familia. La religión, los ritos, eran ritos de familia. La religión de Atenas era el culto de la misma Atenas, de sus fundadores míticos, de sus leyes, de sus costumbres. No implicaba ninguna teología dogmática. Esta religión era en toda la fuerza del término, una religión de Estado. No era ateniense quien rehusaba practicarla. Era, en el fondo, el culto a la Acrópolis personificada. Jurar sobre el altar de Aglauro (5) era prestar el juramento de

---

(5) Aglauro es la Acrópolis misma, consagrada a la salvación de la patria.

morir por la patria. Esta religión era el equivalente de lo que es entre nosotros el acto de entrar en suertes o el culto de la bandera. Rehusar la participación en tal culto era, lo que sería en nuestras sociedades modernas rehusar el servicio militar. Era declarar que no se era ateniense. Por otro lado, es claro que tal culto no tenía sentido para aquel que no era de Atenas; tampoco se hacía ningún proselitismo para obligar a los extranjeros a aceptarlo; los esclavos de Atenas no lo practicaban. Lo mismo ocurrió en algunas pequeñas repúblicas de la Edad Media. No se era buen veneciano si no se juraba por San Marcos; no se era buen amalfiano si no se ponía a San Andrés por encima de todos los santos del paraíso. En estas pequeñas sociedades era legítimo lo que más tarde ha sido persecución, tiranía, y tenía ello tan menguada consecuencia como tiene entre nosotros el hecho de felicitar al padre de familia y darle los parabienes el primero de año.

Lo que era verdadero en Esparta, en Atenas, ya no lo era en los reinos surgidos de la conquista de Alejandro, y no lo era, sobre todo, en el Imperio Romano. Las persecuciones de Antíoco Epífanes para introducir en Oriente el culto de Júpiter

Olímpico, las del Imperio Romano para mantener una presunta religión de estado, fueron una falta, un crimen, un verdadero absurdo. En nuestros días, la situación es perfectamente clara. No hay masas que crean de manera uniforme. Cada cual cree y practica a su guisa lo que puede y como quiere. Ya no hay religión de Estado; se puede ser francés, inglés, alemán, siendo católico, protestante, israelita, o no practicando ningún culto. La religión se ha vuelto cosa individual; mira a la conciencia de cada uno. No existe ya división de las naciones en católicas y protestantes. La religión, que hace cincuenta y dos años fue un elemento tan considerable en la formación de Bélgica, conserva toda su importancia en el fuero interno de cada cual; pero ya casi no cuenta entre las razones que trazan los límites de los pueblos.

IV. La comunidad de intereses es, en verdad, un vínculo poderoso entre los hombres. ¿Bastan, sin embargo, los intereses para hacer una nación? No lo creo. La comunidad de intereses hace los tratados de comercio. Hay en la nacionalidad una parte de sentimiento. Es a la par alma y cuerpo: un *Zollverein* no es una patria.

V. La geografía —las que se llaman fronteras naturales— tiene ciertamente una parte considerable en la división de las naciones. La geografía es uno de los factores esenciales de la historia. Los ríos han conducido a las razas; las montañas las han detenido. Los primeros han favorecido y las segundas limitado los movimientos históricos. Sin embargo, ¿puede decirse, como creen algunos partidos, que los límites de una nación están escritos en el mapa, y que esta nación tiene derecho a adjudicarse lo que precise para redondear ciertos contornos, para alcanzar tal montaña o tal río a los que se atribuye una especie de facultad delimitadora *a priori*? No conozco doctrina más arbitraria ni más funesta. Con ella se justifican todas las violencias. Y, por de pronto, ¿son las montañas o son los ríos los que forman estas pretendidas fronteras naturales? Es indiscutible que las montañas separan; pero los ríos más bien reúnen. Además de que no todas las montañas atinarían a deslindar Estados. ¿Cuáles son las que separan y cuáles las que no separan? De Biarritz a Tornea no hay ninguna desembocadura de río que tenga más carácter limítrofe que otra. Si la historia lo hubiera querido, el Loira, el Sena, el Mosa, el Elba, el Oder, tendrían, igual

que el Rhin, ese carácter de frontera natural que ha hecho cometer tantas infracciones del derecho fundamental, que es la voluntad de los hombres. Háblase mucho de razones estratégicas. No hay nada absoluto; claro está que deben hacerse muchas concesiones a la necesidad. Pero es preciso que esas concesiones no vayan demasiado lejos. De otra manera, todos apelarían a sus conveniencias militares, y esto sería la guerra sin fin. No, la tierra no hace a una nación en mayor grado que la raza. La tierra da el *substratum*, el campo de lucha y de trabajo; el hombre pone el alma. El hombre lo es todo en la formación de esa cosa sagrada que se llama un pueblo. Una nación es un principio espiritual resultante de complicaciones profundas de la historia; es una familia espiritual, y no un grupo determinado por la configuración del suelo.

Acabamos de ver lo que no basta para crear tal principio espiritual: la raza, la lengua, los intereses, la afinidad religiosa, la geografía, las necesidades militares. ¿Qué más hace falta? Después de lo que llevo dicho, ya no retendré mucho tiempo vuestra atención.

Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, en verdad, tan só-

lo hacen una, constituyen esta alma, este principio espiritual. La una está en el pasado, la otra en el presente. La una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es la desembocadura de un largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y de abnegaciones. El culto de los antepasados es el más legítimo de todos; los antepasados nos han hecho lo que somos. Un pasado heroico, grandes hombres, gloria —entiéndase la verdadera gloria—; he aquí el capital social sobre el que se asienta una idea nacional. Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; haber hecho grandes cosas juntos, querer aún hacerlas; he ahí las condiciones esenciales para ser un pueblo. Amase en proporción de los sacrificios consentidos, de los males sufridos. Amase la casa que se ha construído y se transmite. El canto espartano: "Somos lo que fuisteis; seremos lo que sois", es en su sencillez el himno abreviado de toda patria.

En el pasado, una herencia de glorias y de pesares que compartir; en el porvenir,

un mismo programa a realizar. Haber sufrido, gozado, esperado juntos; he ahí lo que vale más que las aduanas comunes y que las fronteras conforme a los ideales estratégicos; he ahí lo que se comprende pese a la diversidad de raza y de lengua. Decía hace un momento: "Haber sufrido juntos"; sí, el sufrimiento en común une más que el gozo. En cuestión de recuerdos nacionales más valen los duelos que los triunfos, pues ellos imponen deberes; piden esfuerzo en común.

Una nación es, pues, una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que aún se está dispuesto a hacer. Supone un pasado, pero se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es (perdonadme esta metáfora) un plebiscito de todos los días, como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de vida. Bien sé que esto es menos metafísico que el derecho divino, menos brutal que el pretendido derecho histórico. En el orden de ideas que os someto, una nación no tiene más derecho que un rey a decirle a una provincia: "Tú me perteneces; yo te tomo". Para nosotros,

una provincia son sus habitantes; si alguien tiene derecho a ser consultado en este asunto es el habitante. Una nación no tiene jamás un verdadero interés en anexionarse o en retener un país contra su voluntad. El voto de las naciones es, en definitiva, el único criterio legítimo, aquel al que siempre es necesario volver.

Hemos expulsado de la política las abstracciones metafísicas y teológicas. ¿Qué queda después de esto? Quedan el hombre, sus deseos, sus necesidades. La secesión —me diréis— y a la larga el desmenuzamiento de las naciones son consecuencia de un sistema que pone estos viejos organismos a la merced de voluntades con frecuencia poco ilustradas. Claro es que en semejante materia ningún principio debe llevarse al exceso. Las verdades de este orden no son aplicables sino en su conjunto y de una manera muy general. Las voluntades humanas cambian; pero, ¿qué es lo que aquí abajo no cambia? Las naciones no son algo eterno. Han comenzado y concluirán. Probablemente las reemplazará la confederación europea. Pero no es esta la ley del siglo en que vivimos. En la hora actual, la existencia de las naciones es buena, e incluso necesaria. Su existencia es la garantía de la libertad, que

se perdería si el mundo no tuviera más que una ley y un dueño.

Por sus facultades diversas con frecuencia opuestas, las naciones sirven a la obra común de la civilización; todas aportan una nota a este gran concierto de la humanidad, que es, en suma, la más alta realidad que alcanzamos. Aisladas, tienen sus partes débiles. Suelo decirme yo que sería el más insoportable de los hombres un individuo que tuviera aquellos defectos considerados en las naciones como cualidades; un individuo que se alimentara de vanagloria, que fuera envidioso, egoísta, pendenciero, que nada pudiera soportar sin sacar la espada. Pero todas estas disonancias de detalle desaparecen en el conjunto. ¡Pobre humanidad! ¡Cuánto has sufrido! ¡Cuántas pruebas te esperan aún! ¡Que el espíritu de sabiduría te guíe, para preservarte de los innumerables peligros de que está sembrado tu camino!

Resumo, señores. El hombre no es esclavo ni de su raza, ni de su lengua, ni de su religión, ni del curso de los ríos, ni de la dirección de las cadenas de montañas. Una gran agregación de hombres, sana de espíritu y cálida de corazón, crea una conciencia moral que se llama nación. Esta conciencia moral es legítima y tiene derecho a exis-

tir, en tanto pruebe su fuerza por los sacrificios que exige la abdicación del individuo en provecho de una comunidad. Si se promueven dudas sobre sus fronteras, consultad a los pueblos disputados. Tienen derecho a opinar en la cuestión. Esto hará sonreír a los trascendentales de la política, a los infalibles que pasan su vida engañándose y que desde lo alto de sus superiores principios se apiadan de nuestra vulgaridad. "Consultar a las poblaciones. ¡Qué ingenuidad! Ved qué ruines ideas francesas pretenden reemplazar, por medios de infantil simplicidad, a la diplomacia y a la guerra". Esperemos, señores; dejemos pasar el reino de los trascendentales; sepamos sufrir el desdén de los fuertes. Quizá después de muchas tentativas infructuosas se retorne a nuestras modestas soluciones empíricas. Ocurre, a veces, que el medio de tener razón en el futuro es saber resignarse a estar pasado de moda.

ÍNDICE

	Pág.
Estudio premilinar	VII
¿Qué es una nación?	1